

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

HEIDEGGER I LA MODERNITAT*

Eusebi Colomer

El títol que encapçala aquest treball suggereix en principi una problemàtica tan vasta com tòpica i, per això mateix, massa vegades graponejada. Cal advertir, doncs, de bon començament, per a evitar qualsevol malentès, que he enfocat rigorosament l'assumpte des de l'angle òptic de l'historiador de la filosofia i que l'he reduït a aquestes dues qüestions: 1) *què en pensà Heidegger de la modernitat filosòfica?*; 2) *com se situa respecte a ella el seu propi camí de pensament?*

Tots tenim constància de la dificultat de definir una noció tan complexa i resquitolada com la de modernitat. Els historiadors han provat de determinar-la des de fenòmens tals com el Renaixement, l'Humanisme, la Reforma, el naixement de la ciència, la secularització, el racionalisme, l'individualisme, l'utilitarisme, etc. Els filòsofs l'han explicada des de l'esdeveniment que va donar origen a la així anomenada «filosofia moderna»: el *nou començament* cartesià. És simptomàtic el to solemne

amb el qual Hegel, en les seves *Lliçons sobre la història de la filosofia*, enceta l'esposició del pensament d'aquest filòsof: «Acabem d'entrar en la filosofia del món nou i ho fem amb Descartes... Aquí estem novament a casa i com els navegants, després d'un llarg viatge per mars esvalotats cridem: terra! Descartes és un dels pocs homes que ho han començat tot de bell nou des del començament: amb ell comença el pensament dels temps nous. El principi d'aquest nou període és el pensament que pren partença de si mateix».¹

De fet, el solc obert pel filòsof francès serà després enfondit i ampliat pels grans pensadors alemanys moderns, de Kant a Hegel, però mai abandonat. Ara bé, el recurs cartesià a l'autocertesa del *cogito*, com a fonament incommovible, a redós de tot dubte, de l'edifici del coneixement, no significava només la inauguració d'un nou mètode crític de reflexió gnoseològica, sinó que incloïa també el descobriment i la conquesta d'una nova dimensió del pensament desconeguda fins aleshores per la filosofia: la «terra verge» del *subjecte*.

Heidegger admetria segurament de bona gana que els esdeveniments suara esmentats, sobre tot el darrer, tenen a veure amb la modernitat, però només a tall de fenòmens secundaris —conseqüències més que no pas premisses—, els quals, si acompanyen necessàriament el desplegament del nou temps, són lluny de donar-nos-en l'essència. Per a aquesta comesa no ens serveix cap de les categories usuals, tan intel·lectuals com socials, polítiques i àdhuc filosòfiques. Als ulls de Heidegger, la modernitat —com qualsevol altre fenomen històric— només pot ser entesa des d'aquell esdeveniment originari, que es pressuposa a tots els altres esdeveniments; el descobriment —i respectivament, l'encobriment— de l'ens en el seu ser. I això vol dir: l'essència de la modernitat cal cercar-la a l'interior de la història de la veritat de l'ésser, com un cas particular d'aquella dialèctica universal i mai acabada de descobriment i encobriment, que en constitueix la trama, és a dir, com un desvelament velat, un desamagament amagat, en una paraula, un oblit de l'ésser diferent del que s'escaigué a l'antigor i a l'edat mitjana.²

En efecte, si l'esdeveniment de l'oblit de l'ésser acompanya necessàriament la història de la filosofia occidental, la manera com es produeix no és sempre la mateixa. No coneixem la veritat de l'ésser, més que en la seva forma metafísica, que és la ocultació, no experimentem l'ésser més que en la seva forma metafísica que és l'oblit, nogensmenys la filosofia presenta dos grans períodes, estretament interrelacionats, però també ben diferenciats, que corresponen a les dues maneres fonamentals, segons les quals el pensament metafísic ha oblidat l'ésser i ha amagat la seva veritat: el *greco-medieval* i el *modern*.³ La filosofia antiga i medieval pensa l'ens en el seu conjunt i en les seves relacions més universals i el determina des de l'ens suprem, anomeni's aquest el bé de Plató, el primer motor d'Aristòtil, l'ú de Plotí o el Déu creador dels teòlegs i filòsofs

cristians. La filosofia moderna, en canvi, interpreta l'home com a ens suprem, en la mesura en què l'estableix com a subjecte, davant del qual tot esdevé objecte. La filosofia pensa ara l'ens des de la subjectivitat del subjecte. Aquest tret bàsic acompanya d'una manera o altra les diverses formes de la metafísica moderna des de Descartes fins a Hegel i Nietzsche. Entre parèntesi: per a completar la visió històrica de Heidegger cal esmentar encara aquella època auroral de la filosofia grega, representada pels presocràtics, la qual, en la seva innocència premetafísica, fa el paper d'«edat d'or» o de «paradís perdut».⁴

Des de Descartes, doncs, la veritat adopta la forma de la *subjectivitat*. Vet ací l'esdeveniment únic que dóna al pensament dels pensadors essencials de la modernitat el seu caràcter «darrer». Car aquesta etapa de la història de la filosofia és també el darrer tram de la història de l'ésser, un moviment intern que Heidegger caracteritza com el pas de la subjectivitat *condicionada* a la subjectivitat incondicionada i desencadenada. Aquest moviment té com a principals moments a Descartes i Leibniz, els dos «pares» fundadors dels temps moderns, a Kant que fa figura d'intermediari, a Hegel i Nietzsche, que representen respectivament l'acompliment definitiu de la metafísica de la subjectivitat i, en fi, a la «tecnocràcia» o actual imperi indiscriminat i desenfrenat de la tècnica, que inaugura l'estadi de la subjectivitat desencadenada i consagra la mort de la metafísica.⁵

Les «darreries» comencen, doncs, amb Descartes i Leibniz. Ambdós pensadors aporten una contribució essencial a la tasca fonamentadora de la història moderna. «Aquell per mitjà de la determinació de l'ens com a *verum*, en el sentit de *certum*, com a *indubitatum* de la *mathesis universalis*; aquest a través de la interpretació de la *substantialitas* de la *substantia* com a *vis primitiva* amb el caràcter fonamental de la doble representació».⁶ En un mot: Descartes és per a Heidegger l'iniciador dels temps moderns per raó de l'estatut ontognoseològic central que confereix a la subjectivitat, mentre que Leibniz ho és per la seva interpretació de la subjectivitat com a força i, en darrer terme, com a voler.⁷ Com constatarem més endavant, de la unió d'aquests dos moments, l'estatut central de la *subjectivitat* i la seva transformació en *voler*, en surt l'essència metafísica de la modernitat, la fórmula que ens permet desxifrar tots els seus secrets.

En el «principi» del nou temps —i no únicament a tall de «començament», sinó també i sobre tot d'«origen»— es dreça, doncs, la figura ambivalent de Descartes. El primer Heidegger havia subratllat l'ambigüitat del nou començament cartesià. Per molt que fes del *cogito-sum* el punt de partença radical de la filosofia, el pensador francès, dependent com era del sistema conceptual de l'escolàstica medieval, «va deixar indeterminat en aquest començament radical la forma de ser de la *res cogitans* o, més exactament, el sentit de l'ésser del *sum*».⁸ Si el seu

pensament suscità problemes nous, aquests foren tractats i resolts sobre la base dels plantejaments metafísics antics, de manera que, en el plànol ontològic el nou gir cartesià no fou cap gir. De fet, Descartes entén ingènuament la *subjectivitat* del subjecte en el sentit de la *substancialitat*, o sigui, segons Heidegger, de quelcom que com a tal no té res a veure amb la subjectivitat. Justament per això, perquè per a Descartes i per al pensament posterior el subjecte autèntic és la substància, «Hegel podrà afirmar més tard: la substància és el subjecte o el sentit autèntic de la substancialitat és la subjectivitat».⁹ El segon Heidegger, en canvi, subratlla més aviat l'ambigüitat de l'«origen» cartesià. El pensador francès dona una resposta moderna a la pregunta antiga: τί τὸ ὄν? La resposta diu, com és ben sabut, l'autoconsciència. Per tal com és l'únic ens que roman dempeus en bell mig del dubte universal, el jo esdevé el fonament de tot el que per a ell és. Aquest esdeveniment assenyala la ruptura amb la noció antiga de veritat. El darrer fonament de la veritat ja no és la substància sinó el subjecte.

Es una llarga història, en la qual el subjecte comença reemplaçant a la substància en la seva funció de fonament de la veritat i acaba, com suara acabem d'esmentar, coincidint amb ella. En efecte, si la veritat en el sentit grec originari d'ἀλήθεια, de desamagament o d'il·latència (*Unverborgenheit*), fou sotmesa per Plató al jou de la idea i convertida en ὁρθότης, en la justesa o correcció del coneixement (*Richtigkeit*), ara Descartes la sotmet ulteriorment al jou del subjecte. L'autoconsciència esdevé garant i fonament d'allò que per a ella és ver.

Ara bé, és aquí on els punts de vista del primer i del segon Heidegger s'entrecreuen i finalment convergeixen. Per a expressar-ho amb la mateixa terminologia heideggeriana: la «subjectivitat» (*Subjektivität*) que havia desplaçat a la substància com a fonament de la veritat és substituïda al seu torn per la «subjectualitat» (*Subiektität*).¹⁰

La metafísica busca sempre un ὑποκείμενον, un *subiectum*, o sigui un primer fonament, i el pensa en la línia de la subjectualitat, com allò que fa de suport de tots els seus possibles predicats i, per tant, que només pot ser subjecte i mai predicat. Passa, però, a Descartes, que la subjectivitat en tant que *res cogitans*, és a dir, en tant que una cosa, les determinacions de la qual són els pensaments que té, esdevé *subiectum*, ὑποκείμενον, o sigui, primer fonament de tot el que per a ella és. El subjecte en el sentit de la subjectivitat coincideix en definitiva amb el subjecte en el sentit de la subjectualitat. En conseqüència, cal que tot pugui presentar-se davant del jo que pensa. El mode de la *cogitatio*, de la *representació pensant*, és la única forma segons la qual l'home modern permet que se li presentin les coses. La representació esdevé jutge que jutja sobre l'ésser de l'ens. Les coses no són reconegudes en el seu ésser, sinó en la mesura en què passen pel judici del *cogito*, en la mesura en què esdevenen objectes per al subjecte. La relació subjecte-objecte esdevé la

única condició de la comunicació de l'home amb les coses. La idea platònica descendeix del seu lloc celeste i s'instal·la en la consciència humana. El món esdevé imatge i visió del món (*Weltbild*).¹¹

Per a posar en relleu allò que té d'inquietant aquesta instauració de la subjectivitat Heidegger contraposa sorprenentment Descartes i Protàgoras. Aquest darrer no es ni de lluny un precursor del subjectivisme modern. La seva noció de veritat es manté dintre dels límits de la ἀλήθεια. Amb la seva famosa ecuació ἄνθρωπος-μέτρον, Protàgoras vol circumscriure els límits del desamagament, a la mesura de l'home, però no vol convertir de cap manera l'home en subjecte. Com comenta Heidegger, la posició metafísica de Protàgoras es només una limitació i això vol dir també, malgrat tot, una preservació de la d'Heràclit i Parmènides. La sofística és només possible sobre la base de la σοφία o sigui de la interpretació grega de l'ésser i de la veritat. Per això, «qualsevol subjectivisme és impossible en la sofística grega, per tal com aquí l'home no pot ser mai subjecte i no pot ser-ho, perquè aquí l'ésser és ésser-present (*Anwesen*) i la veritat il·latència (*Unverborgenheit*)». ¹²

Descartes, en canvi, amb el seu *cogito* fa de l'home el centre entorn del qual tot gira. Pensar és ara per a ell representar (*vorstellen*), és a dir, posar quelcom davant de si mateix i d'aquesta manera, com a posat, posar-ho en segur. Amb el predomini de la representació canvia de soca arrel l'actitud pregonia de l'home davant de l'ens. Ja no és qüestió de descobrir-lo, sinó d'apoderar-se'n. «No és allò present el que regna, sinó que domina l'agressió (*Angriff*)». ¹³ L'objectivació de l'ens condueix a la seva manipulació. L'home modern comença a establir amb ma ferma el seu domini sobre la terra. S'anuncia l'era de l'humanisme il·lustrat amb la seva presentació de desenvolupar al màxim les capacitats de l'home. D'ací es passa a la idea moderna de l'autonomia del subjecte: l'home no reconeix altra mesura ni altra dependència que la que ell mateix s'imposa. La mateixa «llibertat esdevé nova com a llibertat del subjecte». ¹⁴

Cal advertir que, a ulls de Heidegger, la noció de llibertat arrela sempre en la noció corresponent de veritat. En canviar aquesta darrera, era inevitable que canviés també la primera. Com és natural, aquesta nova forma de llibertat és tan sospitosa com la forma corresponent de veritat. «La llibertat moderna de la subjectivitat resta totalment absorbida per la seva pròpia objectivitat». ¹⁵ No té, doncs, res d'estrany que, en bell mig de la demostració creixent del seu poder, l'home modern se senti interiorment fràgil i insegur. La crisi de la modernitat només és comprensible des de la instauració cartesiana de la subjectivitat. «La seguretat de l'home antic i de l'home medieval han desaparegut per sempre». ¹⁶

Si al principi del nou temps hi havia el pensament de Descartes àdhuc com a començament i com a origen, el de Leibniz hi és només com a origen, un origen, val a dir-ho, tan amagat com puixant. Al marge de

l'erecció del gran principi del racionalisme modern, el principi de raó suficient, la contribució més important de Leibniz a la formació de la modernitat rau en la seva peculiar concepció de la substància i respectivament de la subjectivitat. Universalitzant el punt de vista d'Aristòtil segons el qual el νοητόν i l'ὁρεκτόν, es pertanyen mútuament —no hi ha cap desig cec, sinó que el desig està dirigit per la percepció de la cosa desitjada— Leibniz atribueix a les mónades o darreres unitats substancials, la sèrie infinita de les quals constitueix l'univers, la *percepció* i l'*appetitus*. A Leibniz aquesta mútua pertinença de la percepció i de l'apetència consagra el caràcter dinàmic de les mónades.

La *vis*, la força, esdevé, el principi intern o, com diu Heidegger, l'essència de l'entitat de l'ens.¹⁷ Ara bé, com que per al pensament modern «entitat i subjectivitat» i «entitat i objectivitat» signifiquen el mateix, per tal com «l'essència del subjectivisme és l'objectivisme, en la mesura en què per al subjecte tot esdevé objecte»,¹⁸ i com que a l'arrel tant del subjectivisme com de l'objectivisme hi ha una concepció del pensar com a representar, es comprèn que Heidegger pugui expressar allò que a Leibniz hi ha de nou amb la fórmula: «representar apetent» (*strebendes vorstellen*). «Segons això el representar, superant-se sempre a si mateix, va més enllà de si mateix. El representar és aleshores en si mateix —i no a més a més— un apetir. El que el representar apeteix és la realització de la seva essència: que tot el que, movent-se, li surt a l'encontre determini la seva entitat des del representar com a tal representar. Leibniz defineix la subjectivitat com a *representar apetent*. Es amb aquest punt de vista que la metafísica moderna assoleix el seu ple començament».¹⁹

Heidegger observa immediatament que entesa d'aquesta manera, l'essència de la subjectivitat s'apressa a esdevenir subjectivitat incondicionada.²⁰ En altres mots, Leibniz inaugura la filosofia moderna com a filosofia del *voler*. L'idealisme alemany, s'alimentarà diversament d'aquesta herència leibniziana: voler de la raó (Kant), voler de l'esperit (Hegel), etc., però serà finalment Nietzsche qui desenmascararà sense pudor l'essència secreta del voler, com a voluntat de poder.²¹

Heidegger s'ha ocupat a bastament de Kant tant abans com després de la girada (*Kehre*). A *Kant i el problema de la metafísica*, Heidegger se les hagué amb el filòsof de Königsberg com amb el seu propi precursor, per tal com havia fet de la finitud de l'home i de la problemàtica del temps el pal de pallar del seu pensament. Després, des de l'angle de visió de l'oblit de l'ésser, Heidegger jutja de manera diferent la contribució kantiana a la història de la filosofia occidental. L'autor de la *Crítica de la raó pura* assenyala la meitat del camí que va de Descartes a Nietzsche. La concepció kantiana de la subjectivitat com a subjectivitat *transcendental* i, com a tal, *condicionada*, no és encara la subjectivitat incondicionada i absoluta, però la prepara. En les seves tres grans *Crítiques* Kant enlaira la raó pura al grau suprem de *principi fundador* de

la naturalesa i de la llibertat. Ja no és qüestió d'accentuar el doble aspecte d'espontaneïtat i de receptivitat del subjecte transcendentel kantian. Es més aviat qüestió de subratllar el *caràcter creador* de la llibertat. "La llibertat —en el sentit senzill i pregon alhora en el que Kant comprèn la seva essència— és en si mateixa poetitzar (*dichten*): la fundació d'un fonament infundat, en el sentit d'una acció que es dona a si mateixa la llei".²² L'imperatiu categòric no vol altra cosa. La raó pràctica «es vol a si mateixa. En tant que voluntat, ella és l'ésser. Per això, considerada des del punt de vista del contingut, la voluntat pura i la seva llei són formals. Ella és per a si mateixa com a forma l'únic contingut».²³ D'ací en resulta un cop més la posició *intermèdia* de Kant en la història de l'ésser. Amb la seva noció de llibertat Kant formula ja l'*essència formal* del voler, un tret diferencial de l'època final de la metafísica».²⁴

Amb Hegel comença propiament la fi de la metafísica. Es propi d'aquest pensador la voluntat d'enlairar-se fins a l'absolut. Hegel ultrapassa els límits que Descartes i Kant havien imposat a la subjectivitat: el subjecte esdevé subjecte absolut en el qual el *saber* i el *voler* són simultanis. «La subjectivitat incondicionada de la raó és *saber-se voluntàriament* a si mateixa. I això vol dir: la raó és esperit absolut, la raó és com a tal l'absoluta realitat d'allò real, l'ésser de l'ens».²⁵ Segons Heidegger, la manera de ser de l'esperit rau a *fer-se aparèixer* absoluta-ment. La *Fenomenologia de l'esperit* esdevé aleshores l'autopresentació de l'esperit, que es fa aparèixer en les diverses formes de consciència fins a assolir la seva culminació en el saber absolut. «"Fenomenologia" en el sentit de Hegel és l'autoenlairar-se al concepte de l'ésser com a absolut autoaparèixer. 'Fenomenologia' no significa aquí la manera de pensar d'un pensador, sinó la manera com la subjectivitat incondicionada, en tant que pensament representatiu incondicionat, bo i apareixent-se a si mateixa, és ella mateixa l'ésser de tot ens».²⁶ Hegel unifica així els dos aspectes de la metafísica moderna: el de la *subjectivitat representativa* i el del *voler* i esdevé una de les dues fites que assenyalen l'acabament de la metafísica. L'altra escau al seu antípode, Nietzsche. Ambdós, Hegel i Nietzsche, duen definitivament a terme —i per això mateix li posen també fi— la filosofia de la subjectivitat, iniciada per Descartes.

La importància capital de Nietzsche per a la filosofia rau en el fet d'haver reconegut i d'haver anomenat pel seu propi nom la «lògica interna» de la història occidental: el *nihilisme*.²⁷ La «mort de Déu», aquell anunci esparverador que Nietzsche posa en boca de l'«home foll» de *La gaia ciència*, vol dir exactament: el món metafísic s'ha ensulsiat. «El fonament suprasensible del món suprasensible en tant que realitat de tot allò real s'ha tornat irreal».²⁸ «La metafísica, és a dir, la filosofia occidental entesa com a platonisme, toca a la seva fi».²⁹ I, per conseqüent, el no-res projecta la seva ombra sobre tot. «No-res significa aquí: absència

d'un món suprasensible obligatori. El nihilisme, "el més inquietant de tots els hostes" és a les portes». ³⁰

Nietzsche és un metafísic en la mateixa mesura en que és un antimetafísic. Per això Heidegger s'esmerça a situar el seu pensament en el marc de la problemàtica metafísica. Els seus cinc conceptes fonamentals: la voluntat de poder, l'etern retorn del mateix, la transvaloració de tots els valors, el nihilisme, i l'ultrahome, es corresponen exactament amb les cinc dimensions essencials de la metafísica. La «voluntat de poder» és la resposta nietzscheana a la pregunta metafísica per l'essència de l'ens en tant que ens. L'ens en tant que ens és, per a Nietzsche, voluntat de poder i res més. L'«etern retorn del mateix» és, al seu torn, la resposta nietzscheana a l'altra pregunta metafísica per la manera de ser de l'ens en conjunt. L'ens en conjunt existeix en forma de quelcom que retorna sense fi. La «transvaloració de tots els valors» estableix el nou tipus de veritat avaluadora que correspon a l'essència de l'ens com a voluntat de poder. El «nihilisme» constitueix el resultat necessari de la història de la veritat de l'ésser, des del platonisme inicial fins a la seva inversió per Nietzsche. Finalment, l'«ultrahome» representa el nou tipus d'home, cridat a determinar decididament aquella història, en tant que custodi de la nova veritat de l'ésser, com a voluntat de poder i etern retorn del mateix. Amb aquesta reinterpretació de les cinc dimensions originàries de la metafísica Nietzsche volia superar la tradició metafísica d'Occident. De fet, segueix estant-hi embolicat. En invertir la metafísica, la confirma i la duu a terme. Per això, a ulls de Heidegger, la inversió nietzscheana de la metafísica, constitueix també el seu acabament. ³¹

Els dos pensaments centrals de Nietzsche, la voluntat de poder i l'etern retorn del mateix, enuncien en el fons una sola cosa, la manera com el filòsof de Röcken pensa l'ésser de l'ens. La voluntat de poder expressa el «què», l'etern retorn del mateix el «com». Nietzsche es refereix d'aquesta faiso a aquells dos conceptes que tradicionalment han fet de fil conductor de tota la problemàtica metafísica, l'essència i l'existència. Es tracta de dos conceptes estretament relacionats. En darrer terme, la voluntat de poder es vol a si mateixa. Es per això que vol retornar i renovar-se sense fi. I això és exactament el que significa l'etern retorn del mateix. Hegel conferí el primat a la raó. Nietzsche, en canvi, sotmet la raó al jou del poder. «La voluntat de poder posa a la raó en el sentit del representar sota els seus peus, en la mesura en què la pren al seu servei en tant que pensament calculador i avaluador. El voler de la raó, que fins ara obeïa al representar, transforma la seva essència en la voluntat que, en tant que l'ésser de l'ens, es comanda a si mateixa. En aquesta inversió nihilística de la primacia del representar en la primacia del voler com a voluntat de poder, el voler assoleix per primera volta, en l'essència de la subjectivitat, la senyoria incondicionada. El voler no és només l'autolegisllació per a la

raó representativa i, en tant que representativa, també actuant. El voler és ara la pura autolegisllació de si mateix: l'ordre d'obeir la seva essència, és a dir, el comandament de comandar, el pur exercici del poder».³²

Aquesta inversió de la posició central de la raó és un esdeveniment capital en la història del pensament, per tal com posa fi a una primàcia mil·lenària, fins aleshores inconcussa. Ara bé, el destronament nietzscheà de la raó és, com acabem de constatar, la condició de la nova primàcia del *voler* en el sentit de la *voluntat de poder* i, en darrer terme, de l'entronització de l'*ultrahome*, encarnació del pensament del pur poder. «La subjectivitat consumada de la voluntat de poder és l'origen metafísic de la necessitat essencial de l'*ultrahome*».³³ L'*ultrahome* no és cap ideal ni cap persona que algun dia en alguna banda hagi d'aparèixer. Tampoc no és una invenció de la petulància del senyor Nietzsche. «Com a subjecte suprem de la subjectivitat consumada, l'*ultrahome* és el pur exercici de la voluntat de poder... L'*ultrahome* viu en la mesura en que la nova humanitat vol l'ésser de l'ens com a voluntat de poder».³⁴ L'*ultrahome* posa fi a la dominació del Déu moral cristià i estableix, al seu torn, el seu domini sobre el món. És l'apoteosi de l'home que troba la seva expressió més acabada en l'hominització total del món.

Si Hegel i Nietzsche representen l'acabament de la metafísica de la subjectivitat, la seva consumació i volta de campana, el que ve després és ja la *mort de la metafísica*, l'estadi de la subjectivitat *desencadenada*, l'imperi de la tècnica o del voler del voler. Nietzsche ja ho havia previst. «Humanitzar el món vol dir: sentir-nos-hi cada cop més com a senyors».³⁵ Aquesta dominació de la terra per l'home comença ara a fer-se realitat. Heidegger veu en l'actual predomini de la tècnica l'herència enmetzinada de l'oblit de l'ésser, des del qual ha caracteritzat la metafísica i la seva història. Aquest oblit deixa un buit que cal omplir. I com que cap ens no pot fer-ho, només resta la possibilitat d'una ininterrompuda producció tècnica.

Onsevilla l'ens sembla deficient —i tot sembla deficient al voler insadollable de l'home nihilista— cal que s'hi introdueixi la tècnica amb la seva producció massiva d'artefactes i succedanis industrials. Ara, la tècnica dóna a l'home el domini de la terra, però al preu d'ofuscar-li la seva relació amb les coses i d'amagar-li el seu propi ésser. I així arribem finalment a aquell grotesc milhomes envanit de l'actual era planetària, que és capaç de domar la natura, de planificar el futur, d'irrompre en el cosmos i, tanmateix, «és incapaç senzillament de dir allò que és, de dir què és això que una cosa sigui».³⁶

La crítica heideggeriana de la filosofia de la subjectivitat constitueix un dels aspectes més alligoadors, però també més relliscosos del seu pensament. És clar que Heidegger sotja aquesta etapa de la història de la metafísica amb el propòsit de «destruir-la», és a dir, de mostrar que el seu fonament ocult és la presència inadvertida de l'ésser,

sempre amagat, però mai del tot absent. Tanmateix, és clar també que, malgrat el seu radical allunyament de la tradició metafísica que pretén superar, Heidegger esbossa un fecond diàleg crític amb els seus principals representants, de manera que es podria reconstruir la història de la filosofia moderna, de Descartes a Nietzsche, «sobre la base de les interpretacions elaborades per ell, sovint personals i un xic arbitràries, però sempre originals i suggerents». ³⁷ De totes maneres no té massa sentit de cremar-se les celles bo i escatint l'exactitud històrica de la lectura heideggeriana, per tal com no ens les hi havem amb una tesi històrica. Com observa W. Schulz, Heidegger defineix la metafísica, com un oblit de l'ésser. Per això l'amida amb el model de l'ésser que, segons ell, està present, en forma velada, en el mateix pensament metafísic i construeix així una història de l'ésser, que presideix la història de la metafísica. «Aquesta construcció és ahistòrica, ja que no es pot amidar els pensadors des de quelcom que ells no conegueren ni podien conèixer, per tal com s'ha format en funció del desenvolupament posterior de la història: l'ésser en el sentit de Heidegger és un concepte que apareix en el cim de la filosofia de la subjectivitat». ³⁸

En concret, Heidegger hauria dut a terme una lectura *dialèctica* de la història de la metafísica, en la qual la *filosofia de la subjectivitat* faria el paper d'*anella medidora*. Ja hem avançat que en la visió històrica heideggeriana el pensament presocràtic constitueix una etapa auroral, ingènuament premetafísica. Per a aquests incipients i genials pensadors grecs la φύσις, la naturalesa, és encara allò originari-originant que no s'entén des del subjecte. Entre ella i l'ésser en el sentit heideggerià hi ha una diferència fonamental. Aquest darrer es destaca nítidament de l'ens gràcies a la diferència ontològica. Els presocràtics, en canvi, no limiten encara la φύσις respecte a l'ens. Per això poden deixar-la representar per un ens. D'aquesta manera esdevé possible la metafísica, la qual, en endavant, pensaria l'ésser com un ens. Encara més, la metafísica esdevé àdhuc necessària, ja que la φύσις presocràtica era encara allò immediat. La metafísica és aleshores l'antítesi a la tesi presocràtica i, com a tal, el trànsit a la síntesi heideggeriana.

En efecte, la metafísica pensa primer l'ésser com un ens per a acabar pensant l'ens des del subjecte. Al final de la seva carrera històrica es topa de bocadents amb el no-res. No queda sinó la negació de la negació: el subjecte ha de negar-se a si mateix com a subjecte representatiu, ha de fer l'experiència de la seva impotència, de la seva incapacitat no solament per a fonamentar l'ens, sinó àdhuc per a fonamentar-se a si mateix. Just en aquest moment apareix de bell nou l'ésser. Es tracta d'un ésser mediat per la negació, que apar com el no-res de l'ens i que, per això mateix, es destaca nítidament respecte a l'ens. Com a mediat, ja no corre el risc de ser confós amb l'ens. Aquest barat ja no li pot esdevenir, per tal com ha deixat rera seu el camí que hi portava. L'ésser en el sentit de Heidegger és un

concepte mediat a través de la filosofia de la subjectivitat. Ja no és separable del subjecte, que ha fet d'intermediari vers ell, pel camí de la negació, des de la *φύσις* presocràtica. Però tampoc no es dreça davant el pensament com quelcom que pugui convertir-se en objecte. Només sorgeix allí on el subjecte renuncia a fer de subjecte i, en conseqüència, on la filosofia ja no és cap filosofia de la subjectivitat.³⁹

Ara bé, per genial i sovint també violenta que sigui aquesta lectura heideggeriana de la història del pensament occidental —com hom ha notat a pròposit de *Kant i el problema de la metafísica*, per a un pensador original que s'obre camí en el camp de la filosofia fent llum sobre les insuficiències del pensament anterior al seu, el caràcter violent de les seves interpretacions històriques i la genialitat del seu propi pensament són el mateix—⁴⁰ el seu intent central s'insereix en el corrent general del pensament postidealista. En efecte, ultra del rebuig del positivisme, constitueix un tret peculiar del pensament alemany posterior a Nietzsche, l'assaig només parcialment reeixit, de deixar enrera la moderna filosofia de la subjectivitat mitjançant el *gir antropològic* i l'*ampliació* consegüent del *concepte de subjecte*.

El primer impuls en aquesta direcció prové de Wilhelm Dilthey, un pensador innovador, el qual, a repèl de l'habitual consideració biològico-naturalista, concep la vida des de dintre, com a vida històrica que s'obre a la intel·ligència de si mateixa en la vivència i la comprensió. Dilthey estén a més a més el concepte de raó a la «*raó històrica*» i, completant el que Kant havia fet amb les ciències de la naturalesa, amplia l'àmbit de la tasca crítico-fonamentadora a les «*ciències de l'esperit*»: no pas la consciència transcendental, sinó la consciència humana *integral*, és a dir, l'home en la seva polifacètica realitat, en la seva múltiple activitat cognoscitiva, volitiva i afectiva, és el subsòl de la vida històrica i de les ciències que s'esmercen al seu estudi.

La novetat del punt de vista diltheyà es palesa en el fet que des d'ell es resol el problema que Kant considerarà un «*escàndol de la filosofia*»: la qüestió de l'origen i la legitimitat de la convicció sobre la realitat del món exterior. «Per a la pura representació el món exterior no es res més que un fenomen, mentre que per al nostre ésser volitiu, afectiu i representatiu se'ns dona al mateix temps que el nostre jo i amb tanta seguretat com aquest..., se'ns dona com a vida i no com a pura representació».⁴¹ Subjecte i objecte, jo i món són dos magnituds correlatives, que no necessiten d'aquell pont que de Descartes ençà hom ha pretès llançar entre el món subjectiu i l'objectiu.

En un cert sentit, Dilthey descobrí el mediterrani. L'altra aportació, de la qual ens cal ara retre compte, la d'Edmund Husserl, és molt menys òbvia i, per això, molt més difícil d'escometre. A la complexitat del plantejament husserlià s'afegeix el fet, molt justament subratllat per Ludwig Landgrebe, que el fundador de la fenomenologia, en

la realització del seu projecte, ultrapassà una i altra vegada els límits que ell mateix s'havia prefixat. Si deixem de banda l'etapa inicial d'anàlisi i descripció de l'essència de les coses, tal com es manifesten a la consciència, el propi Husserl entengué el seu camí de pensament com una radicalització de l'exigència cartesiana de reduir el coneixement filosòfic a una evidència absoluta, capaç de superar tot possible dubte: l'autocertesa del «jo penso»; tanmateix, malgrat aquesta autointerpretació programàtica, la importància de la seva obra rau en el fet que, àdhuc en bell mig d'aquest intent de pensar fins a la fi la moderna relació subjecte-objecte, planteja d'una manera sorda, però insistent, la problemàtica antropològica que estava cuidada a dissoldre-la i superar-la.⁴²

Efectivament, el retorn de Husserl al «jo penso» com a fonament darrer de tota certesa i punt de partença radical de tota pregunta filosòfica només pot fer-se efectiu partint del meu «jo» fàctic, tal com existeix de fet en la seva concreta situació històrica. En altres mots, la reducció a la consciència pura és reducció a la consciència de mi mateix, com a aquest «jo» concret, individual i solitari, que jo de fet soc. Tanmateix, aquesta facticitat de la meua existència, vers la qual soc menat com vers una darrera certesa, és passada per alt una i altra vegada en la posada en obra del mètode fenomenològic, en la mesura en què hom la dissol i redueix a les tasques constitutives, per mitjà de les quals jo em concebo a mi mateix com a ésser conscient. En la reflexió fenomenològica, jo, aquest home concret i històric que soc, només és pres en consideració com a objecte de la meua consciència. La meua existència fàctica esdevé el punt de partença indiferent de la pregunta sobre l'essència de la relació subjecte-objecte, gràcies a la qual un ens d'una classe particular, l'home, pot en general arribar a la consciència.⁴³

El significat històric de la reassumpció husserliana del plantejament cartesià ultrapassa, doncs, l'esforç d'un epigon per a tornar a posar en el seu lloc, després de l'ensulsiada de l'idealisme, la moderna filosofia del jo. Sense ser-ne plenament conscient, Husserl va deixar enrera el seu propi plantejament i va encaminar la reflexió filosòfica vers un punt de partença nou i més radical: l'home en la concreta *facticitat* de la seva existència històrica. Max Scheler i Martin Heidegger, els seus dos principals hereus dissidents, maldaran per a desenvolupar i dur endavant aquesta problemàtica antropològica, apuntada a desgrat pel fundador de la fenomenologia, el primer amb el retret que l'ésser-home de l'home no s'ha d'entendre com un ésser-objecte per a la consciència constituent, sinó com un ésser-coexecutor del seus propis actes intencionals, o sigui, com una persona; el segon amb el plantejament exprés de la qüestió que Husserl havia esquivat, la qüestió de l'ésser *del jo*, de la subjectivitat del subjecte, una qüestió que l'empenyarà a posar en el lloc del jo transcendental husserlià, en el dir d'O. Pöggeler, un pur «veure» del qual hom diria que no ha de morir mai, un ésser-*ací* (*Dasein*) existent en el món

i en el temps, que s'angoixa davant la mort com davant la seva possibilitat més pròpia i externa⁴⁴ i, en conseqüència, a fer de l'home en la seva nua facticitat i en la seva concreta historicitat, el punt de partença i d'arribada de toda la problemàtica filosòfica.

Ara bé, l'ésser-ací és un ens d'una espècie molt peculiar. Es, no cal dir-ho, l'ens ontològic, l'ens que es comprèn a si mateix en el seu ésser i comprèn alhora l'ésser dels ens que no tenen la seva forma de ser, però aquesta preeminència òntica depèn de la seva preeminència ontològica, del fet que és un ens, el qual en el seu ésser se les heu amb aquest mateix ésser o, dit d'una altra manera, que és un ens, la manera de ser del qual està determinada per la seva existència (*Existenz*). En darrer terme, Heidegger entén l'ésser-ací com un pur comportar-se vers el seu propi poder-ser. La «substància» de l'ésser-ací és justament la seva «existència». Com adverteix W. Schulz, Heidegger se situa així dins del «postidealisme», és a dir, dins d'una etapa de la filosofia de la subjectivitat, per a la qual el subjecte no es tant el «subjecte pensant», com el «subjecte existent». La definició kierkegaardiana d'existència com a autoreferència, com una relació que es relaciona amb si mateixa, apuntava ja vers aquesta concepció. L'home és subjecte existent no pas a la faisó de les coses, sinó a la seva pròpia fasió, a tall de subjecte dessubstancialitzat, com a aquesta realitat indefinible —un «qui» i no pas un «què»—, l'ésser de la qual rau en el seu mode peculiar de comportar-se envers si mateix, que existeix com a autoexecució fàctica.⁴⁵

D'ací se segueix que la pregunta heideggeriana pel sentit de l'ésser és un assumpte exclusiu de l'ésser-ací. L'ésser per el qual Heidegger pregunta no és cap objecte separable de l'ésser-ací —cap ens—, sinó el fonament que fa possible que l'ésser-ací es pugui comprendre a si mateix i pugui comprendre alhora els altres ens, però, en qualsevol cas, es trata d'un sentit i d'un fonament, «dels quals l'ésser-ací no n'és l'amo».⁴⁶ El que l'ésser-ací «pot», quan es comprèn a si mateix i comprèn els altres ens en llur ésser, no està a les seves mans. En aquesta impotència de l'ésser-ací rau la possibilitat de la girada.

Els escrits posteriors a *Esser i temps*, és a saber, *Kant i el problema de la metafísica*, *De l'essència del fonament* i *Qué és metafísica?*, no faran res d'altre que endinsar-se i apregonar en aquesta impotència de l'ésser ací. Comprenedor finit de l'ésser, fonament abismal del món, l'ésser-ací es mostra al capdevall menys senyor de si mateix que abans: ja no té cap més recolzament que el no-res, del qual fa la guaita. Aquesta experiència del no-res és la condició de possibilitat de la girada. «Només l'ésser-ací total que ja no traba cap recolzament en l'ens i que es manté dempeus, anorreat, davant si mateix, pot comprendre's de primer a si mateix, no ja des de l'ens, sinó des de l'ésser».⁴⁷ En lloc de crispar-se en la seva impotència, l'ésser-ací s'experimenta aleshores com a ex-posat per l'ésser. El mateix

no-res es desarrebossa en darrer terme com a ésser i l'home es transforma de «sentinella» del no-res en «pastor» de l'ésser.

En aquest sentit, la girada inclou també una virada respecte a la filosofia de la subjectivitat. «Només l'existència que prové de la filosofia de la subjectivitat és capaç de capgirar aquesta filosofia».⁴⁸ Heidegger se situa, com ja sabem, en la etapa postidealista de la filosofia de la subjectivitat, però s'hi situa justament en el moment en què el *subjecte existent* s'adona de la seva impotència. Aleshores només li queda a fer una sola cosa: donar girada. En endavant, el *centre* ja no serà l'*existència*, sinó l'ésser. Aquesta renúncia a la centralitat del subjecte, àdhuc com a subjecte existent, és la condició de possibilitat de l'experiència de l'ésser. «El no-res, escriurà Heidegger a *Camins sense sortida*, no és mai no-res. Tampoc és quelcom en el sentit d'un objecte, és l'ésser mateix, la veritat del qual és lliurada a l'home, si s'ha superat com a subjecte, i això vol dir, si ja no es representa més a l'ens com a objecte».⁴⁹ ¿Què li cal fer a l'home per a «convertir-se» en el sentit de la girada? Una sola cosa: no remetre més l'ens a si mateix a la manera d'un objecte. Si és capaç de fer això, aleshores esdevé també capaç d'escoltar la veu de l'ésser i de copsar «la meravella de les meravelles: l'ens és».⁵⁰

Vet aquí l'actitud que distingirà d'ara endavant el pensament de Heidegger. La girada no és en darrer terme sinó un tornar sobre el mateix, l'ésser, però amb un demble nou, és a saber, maldant per a deixar de banda tot el que en les primeres obres hi havia encara d'antropocentrisme i de subjectivisme i establint decididament la primacia de l'ésser sobre l'ens, principalment sobre l'ens humà. Així, mentre que a *Ésser i temps* el paper més important en el descobriment de l'ens, en el que consistia la *veritat* en el sentit grec originari d'ἀλήθεια, corresponia a l'ésser-ací com a descobridor,⁵¹ en *De l'essència de la veritat*, l'escrit que dona començament a la girada, Heidegger posa l'essència de la veritat en la *llibertat*, entesa com a ex-posició (*Aus-setzung*), al caràcter de descobert de l'ens, com l'acció de retrocedir davant les coses, de mantenir-se'n allunyat i així deixar ser (*sein lassen*) a l'ens l'ens que ell és.⁵²

De fet, *De l'essència de la veritat* manté encara una certa ambigüitat: la girada s'hi insinua, però no s'hi duu a terme. Aquesta ambigüitat es fa palesa en la noció d'ex-sistència (*Ek-sistenz*), amb la qual Heidegger designa l'actitud d'*abandonament* de l'home al descobriment de l'ens, en contraposició a l'actitud de l'home de la subjectivitat que s'expressa amb la noció correlativa d'in-sistència (*In-sistenz*). L'ex-sistència subratlla el paper humil i respectuós que correspon a l'home en l'esdeveniment de la veritat, però aquest s'entén encara en darrer terme des de l'home.

En canvi, en la *Carta sobre l'humanisme* i en *L'origen de l'obra d'art* la veritat —i correlativament la no-veritat— s'entén ja decididament des de l'ésser. L'important és ara que l'ésser s'esclareixi o s'encobreixi i

així es doni o es refusi.⁵³ L'important és que l'ens entri o surti d'aquella misteriosa clariana (*Lichtung*), d'aquell indret obert i il·luminat, on por ésser de primer l'ens que ell és. «Només aquesta clariana ens regala i ens garanteix a nosaltres els homes el pas a través de l'ens que nosaltres no som i l'accés a l'ens que nosaltres mateixos som. Gràcies a aquesta clariana l'ens és il·latent (*unverborgen*) en una certa i variable mesura. Ara, àdhuc latent (*verborgen*) l'ens només pot ser-ho en l'espai de joc d'allò il·luminat».⁵⁴

Aquest canvi en la determinació de l'essència de la veritat inclou un canvi correlatiu en la concepció de l'home. Allò que determina l'home com a home, allò que ens dona la mesura de la seva veritable grandesa és el seu veïnatge amb l'ésser. A aquesta llum la *Carta sobre l'humanisme* reinterpreta els existencials d'*Ésser i temps* en una línia estrictament ontològica. L'existència significa ara «l'ex-tàctic habitar en el veïnatge de l'ésser».⁵⁵ L'ací de l'ésser-ací és inequívocament la «clariana» de l'ésser.⁵⁶ El món és al seu torn la «patència» de l'ésser.⁵⁷ La cura esdevé la «guaita» de la veritat de l'ésser.⁵⁸ I el projecte, que a *Ésser i temps* designava l'autoprojecció de l'ésser-ací vers el seu esdevenidor, és ara el «projecte ex-tàctic» vers el qual l'ésser-ací és llançat per l'ésser. És l'ésser el qui llança, no l'home. Aquest és més aviat «jectat per l'ésser mateix a la seva pròpia veritat, perquè, ex-sistint d'aquesta forma, la guardi».⁵⁹

Heidegger ha esbossat, en un text justament cèlebre, els trets bàsics de la seva concepció ontològica de l'home. «L'essència de l'home consisteix en això, que ell és més que mer home, en la mesura en què aquest és representat com a ésser vivent racional... Això vol dir: l'home com a ex-sistent ob-jecció (*Gegenwurf*) de l'ésser, és més que l'*animal rationale*, precisament perquè és menys en relació a l'home, tal com el concep la subjectivitat. L'home no és el senyor de l'ens. L'home és el pastor de l'ésser. En aquest "menys" l'home no hi perd res, sinó que hi guanya, per tal com arriba a la veritat de l'ésser. Hi guanya la pobresa essencial del pastor, la dignitat del qual reposa en això: ser cridat per l'ésser mateix a la guarda de la seva veritat. Aquesta crida ve en tant que jecció (*Wurf*), de la qual prové la jectèitat de l'ésser-ací. En la seva essència històrica i ontològica l'home és l'ens, l'ésser del qual, en tant que ex-sistència, consisteix en això, que habita en el veïnatge de l'ésser. L'home és el veï de l'ésser».⁶⁰

Enfront de l'ultrahome de Nietzsche, encarnació del pensament del pur poder, Heidegger esbossa aquí una imatge de l'home, el tret essencial de la qual és el servei humil de l'ésser. La denominació de l'home com a pastor de l'ésser, maldament evoqui l'atmòsfera idíl·lica de la poesia pastoral, no té en si mateixa res d'idíl·lica. Ben al contrari, exigeix de l'home el coratge més gran. Com observarà més tard el mateix Heidegger, «l'home només pot ser pastor de l'ésser, en la mesura en que roman sentinella del no-res. Ambdues coses són el mateix».⁶¹ H. Kuhn, per la

seva banda, fa esment del fet que el pastor no és l'ésser, sinó l'home. La imatge heideggeriana té, doncs, un sentit molt diferent del de les conegudes imatges bíbliques, segons les quals Déu o el Crist assumeixen per a l'home l'ofici de pastor. En el pensament de Heidegger l'ésser no guarda: es dona a guardar, s'entrega a la cura de l'home.⁶²

Amb tot i això, no és pas que l'home sigui per si mateix pastor o guarda. Es l'ésser el que li obre aquesta possibilitat, en lliurar-se a la seva cura, en donar-se-li en la unitat de la seva ocultant manifestació.⁶³ En aquest sentit, en la mateixa mesura en què es dona a guardar, l'ésser és també «la guarda que resguarda l'home en la seva veritat».⁶⁴ L'home no té, doncs, cap motiu per a estarrufar-se d'orgull o d'autosatisfacció, sinó només, per a apropiat-se la pobresa essencial del pastor, la dignitat del qual rau no en haver escollit ell mateix aquest ofici, sinó en haver estat escollit per l'ésser. Vet aquí per a Heidegger l'autèntic humanisme, si es que hom pot encara qualificar d'humanista un pensament que es pronuncia contra tots els anteriors humanismes, els quals s'haurien ofegat en el subjectivisme i pensa austerament la dignitat de l'home des del servei i l'obediència a l'ésser.

Com reconeix el propi Heidegger, aquí «tot es capgirat»,⁶⁵ àdhuc si el que aquest capgirament cerca no és tant d'abandonar el punt de vista d'*Ésser i temps*, com d'assolir per primera vegada aquella dimensió des de la qual fou copsat el pensament allí intentat, l'«experiència de l'oblit de l'ésser».⁶⁶

Es també el que s'esdevé amb la *relació ésser-home*, veritable polleguera del pensament heideggerià: hom capgira el seu sentit, però la relació roman dempeus. Que no hi ha l'ésser, sense l'ésser-ací és quelcom que estava ben clar des dels dies d'*Ésser i temps*. Però si aleshores Heidegger posà l'èmfasi en l'ésser-ací, després el posa en l'ésser. On abans deia: només mentre existeix l'ésser-ací, hi ha l'ésser, ara diu: només mentre hi ha l'ésser, existeix l'ésser-ací. Ara bé, que hi hagi l'ésser i que, en conseqüència, existeixi l'ésser-ací, no és una conquesta de l'home, sinó un do de l'ésser. Com explica el mateix Heidegger: «Però, ¿no es diu a *Ésser i temps*, on el "hi ha" es fa paraula: "Només en la mesura en que l'ésser-ací és, hi ha l'ésser? Sens dubte. Això vol dir: només en la mesura en que l'esclarament (*Lichtung*) de l'ésser s'esdevé es transfereix en propietat l'ésser a l'home. Però que l'ací, l'esclarament en tant que veritat de l'ésser mateix s'esdevingui, es una disposició de l'ésser mateix».⁶⁷

Abans d'escatir convenientment el misteri d'aquest «hi ha», cal advertir que l'indret on l'ésser i l'home es troben l'un amb l'altre i assolixen respectivament llur essència és el *llenguatge*. Entre l'ésser i l'home el llenguatge juga el paper de tercer terme, de mediació dialèctica. Per això Heidegger, anomena alhora el llenguatge «casa» de l'ésser i «estatge» de l'home. «El pensament aconsegueix la referència de l'ésser a l'essència de l'home. No és pas que ell faci o realitzi referència. El pensament no fa res

més que oferir-la a l'ésser com a quelcom que li ha estat ofert per l'ésser mateix. Aquest oferir consisteix en el fet que en el pensament l'ésser arriba al llenguatge. El llenguatge és la casa de l'ésser. En el seu estatge hi habita l'home. Els pensadors i els poetes són els guaites d'aquest estatge. Llur guaita aconsegueix la palesabilitat (*Offenbarkeit*) de l'ésser, en la mesura en què en llur dir la porten al llenguatge i en el llenguatge la guarden». ⁶⁸ «I és que, en allò que diu, el pensament no fa res més que portar al llenguatge la paraula no dita de l'ésser. El gir emprat aquí "portar al llenguatge" s'ha de prendre del tot al peu de la lletra. En esclarir-se, l'ésser arriba al llenguatge. En tot moment està en camí vers ell. Bo i arribant, l'ésser porta també al llenguatge, en allò que diu, el pensament ex-sistent. Així el llenguatge mateix és enlairat a la clariana de l'ésser. Es així i només així com el llenguatge ens penetra i domina de manera tan misteriosa». ⁶⁹

La relació entre l'ésser i el pensament i el llenguatge de l'home és per ambdues bandes *activa* i *passiva*. L'ésser porta el pensament al llenguatge. Els pensadors i els poetes porten l'ésser al llenguatge. ¿Qui porta en darrer terme a qui? Per a desfer aquest embolic, cal tenir compte del significat respectiu dels dos verbs emprats suara per Heidegger: «portar» i «arribar». L'ésser arriba al llenguatge en la mesura en que porta l'home al llenguatge. Si els pensadors i els poetes porten, doncs, a llur torn, l'ésser al llenguatge, ho fan només en tant que *portats* per l'ésser que hi arriba. L'ésser, en efecte, no parla. Només parlen els homes. Per això entre ells regna o es troba a faltar el diàleg. Entre l'ésser i l'home no hi ha cap diàleg, car l'ésser no és un ens. Amb tot i això, sense parlar per si mateix, l'ésser es fa present en tots els que parlen. En tant que arriba o porta al llenguatge, l'ésser és alhora latent i patent. Si només fos latent no arribariem mai a parlar. Si només fos patent, no hi hauria ja res a dir. En ambdós casos el llenguatge no podria realitzar-se històricament com a quelcom sempre obert i mai acabat. ⁷⁰

Com remarcava en una ocasió J. Ma. Valverde, Heidegger dóna proves d'haver tingut «consciència lingüística», és a dir, d'haver-ser adonat que pensar en darrer terme no és sinó parlar, àdhuc atenir-se al lèxic, a la gramàtica i a la fonètica d'una llengua. ⁷¹ Com ell solia dir: *die Sprache spricht*. El seu estil de pensar parteix d'aquesta consciència lingüística, però és també l'intent de duperar-la cap enrera, cercant en l'origen dels mots el «pensament pensat» subjacent en el llenguatge. Al seu entendre, la comprensió de l'ésser que constitueix l'home s'ha com condensat i cristal·litzat en el llenguatge, sobre tot en el de les llengües originàries, com el grec o l'alemany. Per això és també en el llenguatge on cal cercar l'experiència originària de l'ésser.

En qualsevol cas, per a Heidegger, el llenguatge autèntic és essencialment escolta. És més un deixar-se dir, que una capacitat de la qual l'home disposés a voluntat. Si l'home diu en el llenguatge una

paraula essencial, és perquè li ha estat prèviament atorgada pel llenguatge de l'ésser. Aleshores «el pensament aplega el llenguatge en el simple dir. El llenguatge és així el llenguatge de l'ésser, com els núvols són els núvols del cel. El pensament amb el seu dir traça en el llenguatge solcs imperceptibles. Més imperceptibles encara que els solcs que el llaurador a pas a pas obre en el camp».⁷²

Reprement ara el cap de fil tot just descapdellat de la relació ésser-home, cal dir que ja a la *Carta sobre l'humanisme* Heidegger havia cridat l'atenció sobre aquell misteriós «hi ha», on l'ésser *es dona* a l'home. Diguem de passada quel el gir català «hi ha» tradueix, inexactament l'alemany «es gibt». La traducció més exacta fóra «es dona». Doncs bé, Heidegger observa sigil·losament que «és amb intenció i amb precaució que a *Ésser i temps* es diu "es dona" l'ésser. Perquè el "és", que és el que aquí "dona", és l'ésser mateix. El "dona" anomena tanmateix l'essència donant de l'ésser, atorgadora de la seva veritat».⁷³ I més avall, reblant el clau, afegeix: «Al destí (de la seva veritat) l'ésser hi accedeix en la mesura en què ell, l'ésser, es dona (*Es, das Sein, sieht gibt*)».⁷⁴

El darrer Heidegger torna sobre aquest tema tan apassionant —és tot el misteri de l'ésser el que està en joc— des del concepte que domina el seu pensament tardívol: l'esdeveniment apropiador (*Er-eignis*). Bo i partint de l'ús lingüístic: de l'ésser no diem pas que «és», sinó que «es dona», però passant alhora d'aquest a la «cosa mateixa», Heidegger crida un cop més l'atenció sobre el fet que en el gir «es dona» (*es gibt*) l'ésser és pensat com un do (*Gabe*). El pensament topa aquí de cap amb el misteri de l'ésser. En efecte, l'àmbit esmentat per aquest «això» (*es*) que «dona» (*gibt*) ho abraça tot, des de l'intrascendent fins el demoníac, però, en qualsevol cas, es tracta de quelcom extraordinari i fascinant. ¿Qui és pròpiament el qui dona? ¿D'on prové en darrer terme aquest do?

D'antuvi podria semblar que aquest enigmàtic donador que cerquem no és altre que el temps. Des de l'inici del pensament occidental hom ha entès l'ésser com la presència d'allò present. Ara bé, en la presència s'hi anuncia, ocultament, quelcom així com el temps. ¿Serà, doncs, el temps allò que obscurament mencionem, sempre que diem de l'ésser que «es dona»? El temps és indubtablement l'horitzó, en el qual d'ésser es dona. En aquest sentit, l'ésser es dona, en la mesura en què ens arriba (*reicht*) el temps. Però el temps no pot ser el qui dona, per tal com ell mateix és pensat també com un do. També del temps diem que «es dona». En darrer terme, allò que s'amaga en el do de l'ésser i del temps és l'esdeveniment apropiador. L'ésser es dona, doncs, en el si de l'esdeveniment. Ara, de l'esdeveniment no es pot dir ni que «és», ni que «es dona». ¿Què se'n pot dir, doncs? «Nomes això: l'esdeveniment esdevé».⁷⁵

Són dignes d'admiració els esforços abrivats de Heidegger per a escapolir-se de la problemàtica metafísica. Nogensmenys, sigui quina sigui la posició que hom adopti davant la seva anàlisi, tant si hom, pensa

que Heidegger ha menyscabat el misteri de l'ésser com que l'ha engrandit, una cosa és prou clara: l'home forma part essencial de l'esdeveniment. Per a expressar-ho amb una fórmula no massa potinera, l'ésser es dona en la mesura en què a nosaltres, els mortals, ens basta el temps i en què, se'ns ofereix en el llenguatge aquell estatge, gràcies al qual podem existir com a parlants. Per això, com ho reconeix el propi Heidegger, en l'esdeveniment l'home és tant u amb l'ésser que en rigor caldria anomenar-los ambdós en singular.⁷⁶

El que constitueix la relació ésser-home en la seva absoluta excepcionalitat és que no té membres. Aquesta concepció, inintel·ligible des de la lògica tradicional, palesa que per a Heidegger l'ésser no és res que esdevingui per si mateix al marge de l'esdeveniment de l'home, sinó el *sentit*, històricament canviant com el mateix home, des del qual aquest ha comprès sempre i seguirà comprenent l'ens que ell no és i l'ens que ell mateix és, però del qual en darrer terme no disposa.⁷⁷

En resum, el pensament de Heidegger és un pensament que malda per a superar el principi del subjecte i amb ell la moderna filosofia de la subjectivitat, però l'important en aquesta superació és que no s'aconsegueix tornant enrera, recuperant el punt de vista clàssic, sinó anant desimboltament cap endavant, vers una dimensió inèdita del pensament que constitueix una mena d'objectivitat en la subjectivitat, de transcendència en la immanència. Heidegger dissol la vella oposició subjecte-objecte allí mateix on, al seu entendre, s'originà: en l'ésser. L'ésser és l'espai històrico-trascendental, en el qual pogué sorgir primerament la subjectivitat del subjecte i l'objectivitat de l'objecte i, per això mateix, és també el paratge on són superats tant el realisme com l'idealisme. Però l'ésser és només això, lloc, espai històric, dimensió trascendental, horitzó omniabastador de *sentit*, des del qual els homes s'han comprès sempre fins ara a si mateixos i a totes les altres coses i seguiran fent-ho en el futur. «Tota l'obra de Heidegger s'esmerça a explorar aquesta dimensió desconeguda en la història de les idees, a la qual ell dona, tanmateix, el nom més conegut d'ésser. Si ho vèiem des del model tradicional de l'objectivitat, fóra qüestió d'un terreny subjectiu, però d'un subjectivisme més objectiu que tota objectivitat».⁷⁸

Notes

*Aquest treball avança, ho i ampliant-la en uns punts i reordenant-la en altres, una temàtica ja esbossada en el volum: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III: El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler y Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona, 1989.

1. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. H. Glockner, v. XIX), Stuttgart, 1959, p. 328. Vegeu *Holzwege* (*Gesamtausgabe* = (GA), v. V), p. 128 s.

2. Cf. R. GUILLEAD, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Prólogo de P. Ricoeur, trad. castellana de C. Díaz Hernández. Madrid (G. del Toro), 1969, p. 72 s. en el capítol essencial que esmerça al nostre tema, l'autor refà pas a pas la història de la «interpretació» heideggeriana de la modernitat o, el que és el mateix, de la «destrucció» heideggeriana de la història de la metafísica moderna. Es de justícia reconèixer aquí el meu deute amb ell.
3. Cf. *Ibid.*, p. 73.
4. *Cd. Ibid.*
5. Cf. *Ibid.*, p. 74 s.
6. *Nietzsche*, v. II, Pfullingen (Neske), 1961, p. 24 s.
7. Cf. R. GUILLEAD, *Ser y libertad*, p. 75.
8. *Sein und Zeit* (GA, V. II), p. 33.
9. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, v. XXIV), p. 179.
10. Cf. *Nietzsche*, II, p. 450 ss. Vegeu també R. GUILLEAD, o.c., p. 77.
11. Cf. *Holzwege*, p. 87 ss. Vegeu també R. GUILLEAD, o.c., p. 77 s.
12. *Holzwege*, p. 106.
13. *Ibid.*, p. 108.
14. *Ibid.*, p. 110.
15. *Ibid.*, p. 111.
16. R. GUILLEAD, o. c., p. 70.
17. *Nietzsche*, v. II, p. 441.
18. *Nietzsche*, II, p. 297.
19. *Ibid.*, p. 298.
20. Cf. *Ibid.*
21. Cf. R. GUILLEAD, o. c., p. 81.
22. *Nietzsche*, v. I, Pfullingen (Neske), 1961, p. 611.
23. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen (Neske), 1954, p. 89.
24. Cf. R. GUILLEAD, o. c., p. 82.
25. *Nietzsche*, II, p. 299.
26. *Ibid.*
27. *Holzwege*, p. 223.
28. *Ibid.*, p. 254.
29. *Ibid.*, 217.
30. *Ibid.*
31. Vegeu en particular les lliçons professades per Heidegger en 1940 amb el títol "La metafísica de Nietzsche", *Nietzsche*, II, p. 257 ss. En general, sobre els dos volums de lliçons entorn de Nietzsche, cf. l'estudi-comentari de A. ALVAREZ BOLADO, *Heidegger i Nietzsche*, «Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología» I/1, (1964), pp. 106-128.
32. *Nietzsche*, II, p. 300 s.
33. *Ibid.*, p. 302. Cfr. R. GUILLEAD, o.c., p. 90.
34. *Ibid.*, p. 304.
35. *Ibid.*, p. 306. Cf. R. GUILLEAD, o.c., p. 92.
36. *Holzwege*, p. 372.
37. T. URDANOZ, *Historia de la filosofía*, v. VI, Madrid, 1978, p. 569.
38. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger*, a: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, ed. per O. Pöggeler, Berlin, 1970, p. 135.
39. Cf. *Ibid.*, p. 136.
40. Cf. T. ROCKMORE, *Le Kant de Heidegger*, a: *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Regnier*. Paris, 1982, p. 253.
41. *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede*, (*Gesammelte Schriften*, v. I)
42. Cf. L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1952, p. 32.
43. Cf. *Ibid.*, p. 38 s.
44. Cf. O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 73 s.

45. Cf. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 98 s.
46. *Ibid.*, p. 113.
47. *Ibid.*, p. 117.
48. *Ibid.*
49. *Holzwege*, p. 113.
50. *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, a: *Wegmarken* (GA, v. IX), p. 307.
51. Cf. *Sein und Zeit*, p. 29.
52. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, a: *Wegmarken*, p. 188.
53. Cf. *Brief über den Humanismus*, a: *Wegmarken*, p. 322 ss.
54. *Holzwege*, p. 39 s.
55. *Brief über den Humanismus*, p. 323. Vegeu també *Ibid.*, p. 326, 330.
56. Cf. *Ibid.*, p. 325.
57. Cf. *Ibid.* p. 326 s.
58. Cf. *Ibid.*, p. 330 s.
59. *Ibid.*, p. 330.
60. *Ibid.*, p. 342.
61. *Holzwege*, p. 348.
62. Cf. H. KUHN, *Rezension a Holzwege*, "Archiv für Philosophie", 4 (1952), p. 257.
63. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 122.
64. *Brief über den Humanismus*, p. 361.
65. *Ibid.*, p. 328.
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*, p. 336.
68. *Ibid.*, p. 313.
69. *Ibid.*, p. 361 s.
70. Cf. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 122.
71. Cf. J. Ma. VALVERDE, *La fisonomia es el lenguaje. Conciencia, estilo y pensamiento de un filósofo*, "El País", 26 febrero 1987, Libros, p. 4.
72. *Brief über den Humanismus*, p. 364.
73. *Ibid.*, p. 334.
74. *Ibid.*, p. 335.
75. *Zeit und Sein*, a: *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, p. 24.
76. Cf. *Ibid.*
77. Cf. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, p. 128 s. nota 10.
78. Cf. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Réimpression conforme à la première édition suivie d'Essais nouveaux, Paris, 1967, p. 132 s.